

تحفۃ المناظر

مبادیات مناظرہ، اصول حدیث، عقائد، تقلید، رفع یدین، قرأت خلف الامام
بیس تراویح، آمین بالجہر، طلاق ثلاثہ، صفات باری تعالیٰ، حاضر و ناظر،
علم غیب، نور بشر اور عید میلاد النبی پر مکمل و مدلل سیر حاصل بحث



مناظر اسلام وکیل احناف
حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل صاحب
استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

ترتیب و تخریج
مفتی ضیاء الرحمان ذاکر
سابق استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ عمر فاروق



صفاتِ باری تعالیٰ





صفاتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ عقیدے کا مسئلہ ہے۔ صفت اور وصف اگر چہ لفظ کے اعتبار سے دو ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہی شے ہے۔ ان میں صرف اعتباری فرق ہے۔ وصف واصف کا فعل ہے اور صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

میں بیان کررہا ہوں کہ اللہ اکبر، اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ یہ بیان کرنا وصف ہے اور میں واصف ہوں، برخلاف صفت کے کہ صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اللہ سمیع، اللہ بصیر، اللہ حی۔ حیاۃ سمع اور بصر اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

صفت کہتے ہیں "ما یتصف بالموصوف"۔ اس لئے محدثین حضرات نے جہاں پر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے تو باب قائم کیا: "باب صفة صلوۃ النبی" مطلب یہ ہے کہ یہ صفات صرف نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہیں، ہم تو صرف واصف ہیں۔

صفات ثبوتیہ وسلبیہ

حقیقت میں صفات ثبوتیہ صفت ہیں، صفات سلبیہ حقیقتاً صفت نہیں ان کو مجازاً وتسامحاً صفت کہا جاتا ہے، کیونکہ صفت کہتے ہیں: "ما یتصف بالموصوف" جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اگر کوئی کہے "اللہ لیس بجوھر، اللہ لیس بجسم" یہ صفت کی نفی ہورہی ہے۔ صفت کا ثبوت تھوڑا ہی ہوا۔ صفات ثبوتیہ مقدم اور سلبیہ مؤخر ہوتی ہیں پھر صفات سلبیہ کو ہماری کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے یہ بھی تسامحاً ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: "ولا شئ یعجزہ لکمال قدرتہ قال تعالیٰ: ﴿إن اللہ علی کل شیٔ قدیر﴾ ...... فھذا النفی لثبوت کمال ضدہ، وکذلک کل نفی یأتی فی صفات اللہ تعالیٰ فی الکتاب والسنة إنما ھو لثبوت کمال ضدہ، کقولہ تعالیٰ: ﴿ولا یظلم ربک﴾ أحداً لکمال عدلہ. ﴿لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات ولا فی الأرض﴾ لکمال علمہ ﴿وما مسّنا من لغوب﴾

لكمال قدرته ﴿لاتأخذه سنة ولانوم﴾ لكمال حياته وقيوميته، ﴿لاتدركه الأبصار﴾ لكمال جلاله وعظمته وكبريائه. وإلا فالنفي الصرف لامدح فيه"(١).

صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور سلب مسلوب عنہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ سلب تو عدم ہے وہ صفت کیا بنے گا۔

یہ صفات نفی والی ہیں، اس لئے اس میں تاویل کرتے ہیں کہ نفی صفت نہیں بلکہ اس نفی کی ضد اور جانب مخالف کو ثابت کریں گے اور وہ صفت ہوگی۔ جیسا کہ قرآن کے بارے میں ہے: ﴿ذلك الكتٰب لاريب فيه﴾. عدم الریب اور نفی الریب "یہ قرآن کی صفت نہیں بلکہ اس کی ضد اور جانب مخالف قرآن کا کامل ہونا صفت ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔

علامہ ابوالعز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يُمدَحُ به، وإنما يُمدَحُ الرب تعالى بالنفي إذا تضمّن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه كمال توحّده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته"(٢).

"تعریف صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے نہ ہونا کمال نہیں، لہٰذا اس سے تعریف بھی نہیں ہوتی، البتہ اگر نفی کسی امر وجودی کو متضمن ہو تو اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے، جیسے اونگھ و نیند کی نفی کمال قیومیت کو متضمن ہے، نفی موت کمال حیات کو متضمن ہے، نفی تھکاوٹ و تھکان کمال قدرت کو متضمن ہے، نفی شریک و زوجہ و ولد کمال ربوبیت و الٰہیت و قہر کو متضمن ہے، نفی اکل و

(١) (شرح العقيدة الطحاوية: ٤٩، الجامعة الستارية).

(٢) (شرح العقيدة الطحاوية: ١٢٣، الجامعة الستارية).

شرب بے پروائی وغناء کو متضمن ہے، نفی شفاعت بدون اجازت کمال وحدانیت کو متضمن ہے، نفی ظلم کمال علم وعدل وغناء کو متضمن ہے، نفی نسیان وخفاء کمال علم واحاطے کو متضمن ہے، نفی مثل کمال ذات وصفات کو متضمن ہے''۔

اعتـــراض: ہماری کتابوں پر غیر مقلدین کا اعتراض ہوتا ہے کہ تمہاری عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے: اللہ لیس بجوھر، اللہ لیس بجسم. ان کا ثبوت کہاں سے ہے؟

جـــــواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفی تو قرآن میں بھی موجود ہے لیکن نفی حقیقت میں صفت نہیں، اس کی جانب مخالف اور ضد صفت ہے، اسی طرح ہماری کتابوں میں جو سلبی صفات کا ذکر ہے ان سے بھی ان صفات کی ضد کو ثابت کرتے ہیں۔ لیس بجوھر. کہ اللہ جوہر نہیں، اس کی ضد کمال ہے، اس کو ثابت کرتے ہیں۔

نفی اور اثبات دونوں قرآن میں موجود ہیں۔ سلب ونفی صفت نہیں، جانب مخالف اور ضد کو ثابت کرتے ہیں وہ صفت ہوتی ہے۔ سلف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے بیان کرتے تھے اور صفات سلبیہ کو اجمالاً لیکن خلف میں اس کا عکس ہونے لگا، انہوں نے صفات سلبیہ کو بڑی تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرق باطلہ کا رواج زیادہ ہو گیا، اس لئے صفات سلبیہ کو تفصیل سے بیان کیا۔ باقی نفی کو صفت کوئی بھی نہیں کہتا اور اگر کہا ہے تو تسامحاً اور مجازاً کہا۔

اسی وجہ سے ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' میں صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے اور سلبیہ کو اجمال سے بیان کیا(۱)۔

جیسا کہ ایک آدمی بادشاہ کو کہے کہ انت لست بحجام. کہ تو حجام نہیں، تو کپڑے بننے والا نہیں وغیرہ بادشاہ کہے گا کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے اور اگر کہے کہ تو عادل ہے، پھر یہ صفت ہوگی۔

منفیات اور سلبیات یہ علامات تو ہیں لیکن صفت نہیں۔ جیسا کہ الاسم مادل علی معنی فی نفسه الخ اور الفعل مادل علی معنی فی نفسه اور حرف وہ ہے کہ اس میں فعل اور اسم کی علامات میں سے کوئی علامت نہ ہو۔ تو نہ ہونا ہی اس کے حرف ہونے کی علامت ہے۔

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں ماورد به الشرع. شریعت نے جن صفات کا اطلاق اللہ پر کیا ہے خواہ نفیاً ہو

---

(۱) (ص: ۵۰، شرح العقیدۃ الطحاویة، الجامعة السلفیة).

یا اثباتاً وہ اطلاق ہم کریں گے وگرنہ نہیں۔ ضابطہ تو یہی ہے لیکن اس کے باوجود صفات غیر منصوصہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، ابن ابی العز "شرح العقیدۃ الطحاویہ" میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں:

"أما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لاتطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان صحيحاً قُبِل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة"(۱).

"وہ الفاظ جن کے بارے میں نفی اور اثبات وارد نہ ہو، ان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے قائل کی مقصود اور غرض کو دیکھ لیا جائے، اگر مقصود صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا، پھر بھی مناسب یہ ہے کہ الفاظ منصوصہ کے ساتھ تعبیر کی جائے نہ کہ الفاظ مجملہ کے ساتھ مگر جب ضرورت ہو اس وقت اطلاق کیا جائے گا ان قرائن کے ساتھ جو مراد اور حاجت کو واضح کردیں"۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر قائل کسی چیز کا اطلاق اللہ پر کرتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً اور مقصود اس کا درست ہو تو وہ اطلاق کرسکتا ہے، اگرچہ اس لفظ کا اطلاق شریعت نے نہ کیا ہو۔ اگر اس لفظ کا مقصود درست نہ ہو تو اس کا اطلاق نہیں کرسکتا: "والمحدث للعالم هو الله". محدث کے لفظ کا اطلاق قرآن وسنت میں نہیں لیکن قائل کی مراد و مقصد صحیح ہے، لہٰذا اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہے۔ اسی طرح نفی (اگرچہ اس کا اطلاق حنیفہ کے نزدیک نہیں کیا جاتا) تاہم پھر بھی ان سے اجتناب کرنا چاہیے اور ان صفات کا اطلاق کیا جائے جن کا اطلاق شریعت نے کیا ہے۔

اس لئے "شرح عقائد" اور دوسری عقائد کی کتابوں پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ "المحدث للعالم هو الله" کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور "الله قديم" کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کی اجازت مل گئی ہے چونکہ ان الفاظ کا مقصود درست ہے اور صحیح ہے اس لئے اطلاق ہوسکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات". اخبار کا باب صفات کے باب سے وسیع ہے۔ اس لئے ہم بھی خبر دے رہے ہیں۔ ..

قدیم کے بارے میں البانی کا قول

"اللہ قدیم"، "عقیدۃ الطحاویہ" میں موجود ہے، علامہ ناصر الدین البانی لفظ "قدیم" کے متعلق فرماتے ہیں

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية، ص: ۱۵۲، الجامعة الستارية).

"علم أنه ليس من أسماء الله تعالى القديم، وإنما هو من الاستعمال القديم؛ فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا جديد للحديث. لم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ولا فيما لم يسبقه عدم كما قال تعالى: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾. والعرجون القديم التي يبقى إلى حين وجود عرجون الثاني، فإذا وجد الثاني قيل للأول القديم، وإن كان مسبوقاً بغيره كما حققه شيخ الإسلام في "مجموعة الفتاوى": ١/ ٢٤، والشارح في شرحه، لكن أفاد الشيخ ابن مانع هنا فيما نقله عن ابن القيم في "البدائع" أنه يجوز وصفه سبحانه تعالى بالقديم بمعنى أنه يخبر بذلك، وباب الأخبار أوسع من باب صفات التوقيفية، قلت: ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض أحيان كما سيأتي فيما علقه"(١).

اس پوری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قدیم کا ثبوت اگرچہ قرآن وسنت سے نہیں لیکن اس کا اطلاق بایں طور پر کیا جائے کہ اس کے ذریعے سے خبر دی جائے، اور باب الاخبار باب الصفات توقیفیہ سے وسیع ہے۔ آخر میں کہا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے بھی بعض مقامات پر قدیم کا اطلاق کیا ہے۔ تو پھر ہوسکتا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی ہو یعنی "باب الأخبار أوسع من باب الصفات".

اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ "شرح عقائد"، "شرح المواقف"، "شرح فقہ الاکبر" وغیرہ میں جن صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہیں، لہٰذا "الله قديم" کی مراد درست ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے "هو الأول والآخر". لہٰذا اس کا اطلاق کیا جائے گا۔

غیر مقلدین کو لفظ "محدث، قدیم" وغیرہ تو نظر آتے ہیں لیکن جنہیں وہ اپنا امام تسلیم کرتے ہیں، ان کے قول نظر نہیں آتے، جنہوں نے اللہ پر جسم کا اطلاق کیا ہے، اگرچہ ان کی مراد درست ہوگی التزاماً وہ تجسیم کے قائل نہیں، صرف لزوماً تجسیم ثابت ہوتی ہے، لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

چند عبارات جن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جسم کا اطلاق ان معانی کی صورت میں ہوسکتا ہے

"وإن أراد نفي ما ثبت بالنصوص وحقيقة العقل أيضا مما وصف الله ورسوله منه وبه فهذا

---

(١) تعليق العلامة الألباني على العقيدة الطحاوية: ١٩، مكتبه احتشاميه آسياء آباد تربت.

حق وإن سمي ذلك تجسيماً ...... وهكذا ثبت لفظ الجسم إن أراد بإثباته ما جاءت به النصوص.

صوبنا معناه وإن أراد بلفظ الجسم مايجب التنزيه عن مماثلة المخلوقات رد دنا ذلك عليه"(۱).

الله سميع، الله بصير. ان کا اطلاق ہوا ہے اور لفظ جسم کا اطلاق اگرچہ صحیح معنی میں کیا ہے لیکن یہ لفظ ہی بدنام ہے اور محدث کا لفظ بدنام نہیں۔ جب ان سے ایسے الفاظ کا صدور ہوتا ہے تو ان کو درست کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية". ہم مانتے ہیں کہ باب الاخبار وسیع ہے لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں

جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت میں ہوا ہے ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے لیکن اگر کسی فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾. [آل عمران: ٥٤]. مکر الله. اسی طرح "يضحك الله". یہ سارے افعال ہیں لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے کہ یوں کہیں الله ماکر. اس کی اجازت نہیں، اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔

﴿وأكيد كيدا﴾. [الطارق: ١٦]، اس سے الله كائد. کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں۔ ﴿سخر الله منهم﴾. اس سے الله ساخر کا اطلاق غلط ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

بلکہ جو مشتقات نصوص میں وارد ہیں اور جلالت شان پر دلالت نہیں کرتے ان کا اطلاق بھی جائز نہیں، جیسے ﴿أ أنتم تزرعونه أم نحن الزرعون﴾ [الواقعة: ٦٤]. ﴿والله خير الماكرين﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ [النساء: ١٤٢]. ﴿والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ [البقرة: ٧٢].

ان آیات کے پیش نظر "الله زارعٌ، الله ماكرٌ، الله خادعٌ" کہنے کی قطعاً اجازت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ

(۱) (الفتاوى الكبرى: ٦/٣٦٩، الأصل التاسع في كونه تعالى متكلماً، المكتبة التجاريه مكة).

رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق يشعر بالإجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد" هو ما اتصف به الباري تعالىٰ بمعناه، ولم يرد إذن منه به ولا بما يرادفه، وكان مشعر بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو الزارع والرامي؛ فإنه لايجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى: ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧]"(١).

"الصواعق المرسلة" میں مختلف عبارتیں ہیں کہ جسم سے اگر تمہاری مراد یہ ہو یا یہ ہو تو پھر لفظ جسم کا اطلاق ہوگا۔ "وإن أردتم بالجسم مايوصف بالصفات ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع ويبصر، ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله وهو موصوف بها، فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً"(٢).

مطلب یہ ہے کہ اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ جو صفات کے ساتھ متصف ہو اور آنکھوں کے ذریعہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے کلام کیا جائے اور وہ خود کلام کرے تو یہ سارے معانی اللہ کے لئے ثابت ہیں، اس لئے ہم لفظ جسم کے اطلاق کرنے سے نفی نہیں کریں گے۔

ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر شرعاً کیا گیا ہے؟

"وإن أردتم بالجسم مايشار إليه إشارةً حسيَّةً، فقد أشار أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً بها إلى السماء"(٣).

اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے۔

"وإن أردتم بالجسم مايقال: أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين"(٤).

---

(١) (المسايرة لابن الهمام: ٤٠، دار الكتب العلمية).

(٢) (الصواعق المرسلة: ١١٠، دار الكتب العلمية).

(٣) (مختصر الصواعق المرسلة: ١١١، دار الكتب العلمية). (٤) (أيضاً).

اور اگر جسم سے تمہاری مراد کہ جس کے بارے میں این سے سوال کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لفظ "این" سے سوال کیا۔

اس لئے اللہ مشار الیہ بھی ہے اور اگر اشارہ نہیں کریں گے تو اللہ کا عدم لازم آئے گا، "الصواعق المرسلۃ" میں ہے: "فإن لم يقبل لا هذه ولا هذا فهو عدم محض" (۱).

جواب: ۱ - ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے مکان کو ثابت کرنا یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس کو خبر واحد سے نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ علامہ ابن قیم اور ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد مفید للقطعیت ہے (۲)۔ اور مصطلح الحدیث کی تمام کتابوں میں تصریح ہے کہ خبر واحد ظنیت کا فائدہ دیتی ہے۔

جواب: ۲ - لونڈی والی روایت کو امام احمدؒ نے اپنی "مسند احمد" میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں لفظ أین کا ذکر نہیں۔ وہاں "أتشهدين" کے الفاظ ہیں (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے سوال کیا کہ کیا اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتی ہو؟ اس لونڈی نے کہا: "نعم".

جواب: ۳ - محمد رسول اللہ پر کتنے لوگوں نے ایمان لایا لیکن کسی سے بھی "أين" کا سوال نہیں کیا۔ اور یہ لونڈی کا واقعہ ہے تو اس کو تواتر سے ثابت ہونا چاہیے تھا۔

جواب: ٤ - نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اشارہ کرنا یہ خبر واحد ہے اور چونکہ یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس لئے خبر واحد سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ مشار الیہ اگر نہ ہو اور اللہ کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو اللہ کا معدوم ہونا لازم آتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روح، عقل، ہوا وغیرہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ چیزیں پھر بھی معدوم نہیں۔

اشارہ ممکنات کی طرف ہوتا ہے جو فی المکان ہوں یا جو تحیزات میں ہوں ان کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جو ماوراء التحیز ہوں ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

---

(۱) (الصواعق المرسلة: ١٦٧، دار الكتب العلمية).

(۲) (مختصر الصواعق المرسلة: ٤٦٨، دار الكتب العلمية).

(۳) (مسند أحمد: ٤/٤٨٥، إحياء التراث العربي).

مکان ایک تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔ یہ سلسلہ فلک الافلاک تک ہے اور اس سے اوپر چیز ہے اور اس سے اوپر نہ خلا ہے اور نہ ملاء۔ وہ اشارہ کو قبول نہیں کرتا۔

اور دوسری تعریف الفراغ المتوهم الذی یشغله الجسم.

یہ تعریف تو یہاں پہ مراد نہیں ہوسکتی یہ تو جسم کو مستلزم ہے اور مشائین کی تعریف مراد لے لو تو متمکنات اور متحیزات کی طرف اشارہ ہوجائے گا، لیکن اس سے ماوراء التحیز کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا اور اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔

ایک اور عبارت

"وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وسمعه وبصره"(۱).

"اگر تمہاری مراد جسم سے یہ ہے کہ جس کے لئے چہرہ ہو اور دو ہاتھ ہوں اور سمع ہو اور بصر ہو تو ہم اللہ کے چہرے، دونوں ہاتھوں، سمع اور بصر پر ایمان لاتے ہیں"۔

قاعدہ ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها(۲).

نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ نص میں ید کا لفظ آگیا تو اس سے ید ہی مراد ہوگا۔ غیر مقلدین کا مسلک بھی یہی ہے اور یہ تاویل نہیں کرتے اور تاویل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿واصنع الفلك بأعيننا﴾[هود: ۳۷] اس میں تو عین نہیں بلکہ جمع ہے، ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[الفتح: ۱۰] یہاں پر ید آیا ہے نہ کہ یدان۔

﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام﴾. [الرحمٰن: ۲۶، ۲۷]، صرف چہرہ باقی رہے گا اس کا کیا معنی کریں گے؟ ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ۸۸]، اسی طرح ساق اور قدم کے الفاظ بھی ہیں۔ تاویل تو آپ نہیں کرتے پھر ان کا معنی اور مطلب کیا بنے گا؟

مزید یہ کہ علامہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ تقسيم الكلام إلى الحقيقة وإلى المجاز تقسيم

---

(۱)(مختصر الصواعق المرسلة: ۱۱۱، دار الكتب العلمية).

(۲)(كذا في الصواعق المرسلة: ۲۷۴، دار الكتب العلمية).

ماضٍ(۱).

حقیقت اور مجاز مراد ہی نہیں لیتے اور یہ تقسیم ہی باطل ہے۔ ہمارے ہاں تو یہ تقسیم ہے اور اسی طرح تاویل بھی کی جائے گی۔

﴿ویبقی وجه ربك﴾. اطلاق الجزء وارادۃ الکل ہے۔ پوری ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔"القول بالمجاز قول مبتدع"(۲).

اگر مجاز قول مبتدع ہے تو قرآن میں ہے: ﴿أولی الأیدی والأبصار﴾[ص: ۴۵] یہاں پر ایدی کا معنی کیا کریں گے۔ علامہ ثناء اللہ امرتسری نے ترجمہ کیا ہے: قوت والے۔ اور جن لوگوں نے ید بمعنی قوۃ کیا ہے وہ ان کے ہاں مشرک ہیں کیونکہ نص کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا۔

شیخ صالح حنبلی ہیں، لکھتے ہیں کہ اللہ کے لئے دو آنکھیں ہیں۔

اور ﴿واصنع الفلك بأعيننا﴾ میں ترجمہ کیا: ہماری دونوں آنکھوں کے سامنے کشتی بنادو۔ اعین جمع ہے لیکن اس کا ترجمہ دو کے ساتھ کیا۔ تو تاویل کردی، اس لئے النصوص تحمل علی ظواهر ها کا قاعدہ تب ہے جب تک ظاہر پر حمل ہو سکے، ورنہ تاویل کریں گے۔

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾. ہم ترجمہ کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے کیونکہ وضع الضمائر للذوات. اور غیر مقلدین نے ترجمہ کیا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے، ذات نہیں۔ ذات تو عرش پر ہے لیکن اس کا علم زمین پر۔ حالانکہ علم اللہ کی صفت ہے اور باری تعالیٰ کی صفات اس سے جدا نہیں۔ اور ان کے نزدیک جدا ہوگئیں۔

ہمارے لئے تاویل آسان ہے: ﴿وهو معكم﴾ أی: علمه بكم تمہارا علم اللہ کو ہے۔ اب اللہ کا علم اللہ کے ساتھ ہی ہے۔ آپ تاویل تو نہیں کرتے لیکن حذف کرتے ہیں حالانکہ الحذف خلاف الأصل. اگر آپ کی تاویل تسلیم کریں تو سوال یہ ہے کہ علم کی صفت جدا کیسے ہوگئی؟

﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾[النحل: ۲۶] غیر مقلدین نے کہا:

---

(۱) (الصواعق المرسلة: ۲۳۳، دار الکتب العلمیة).

(۲) (کذا في الصواعق المرسلة: ۲۳۱، ۲۳۲، دار الکتب العلمیة).

معنی عذاب اللہ تاویل کردی۔

اس لئے جسم سے مراد مرکب ہیولہ اور صورت جسمیہ ہو یا کوئی اور، اگر شریعت نے اس کا اطلاق کیا ہے تو صحیح ہے؟ ابن تیمیہ کو جو مجسمہ کیا گیا ہے وہ اسی وجہ سے کہ ان کی کتابوں میں کئی جگہ اطلاق ہوا ہے۔

''ہدیۃ المہدی'' میں ہے:"وحكى عن ابن تيمية الله ينزل كما أنزل من المنبر". اس واقعہ کو ذکر کیا ہے لیکن اس پر رد نہیں کیا(۱)۔

"اللباب" لابن عادل حنبلی میں صفات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔اس کی عبارت ملاحظہ ہو:"اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية؟

قال بعضهم: لايجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا اذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ يدل على معنى يليق بجلال الله تعالى وصفته فهو جائزٌ وإلا فلا. وقال الغزالي: الاسم غير والصفة غير، فاسمي محمد واسمك أبوبكر فهذا من باب الاسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً وفقيهاً وكذا وكذا، إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لاتتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إنا نصف الله بكونه عالماً ولا نصفه بكونه طبيباً ولافقيهاً، ولانصفه بكونه متيقنًا ولا بكونه متبيِّنًا، وذلك يدل على أنه لا بدله من التوقيف.

وأجيب عنه فقيل: أما "الطبيب" فقد ورد نقلٌ أنّ أبابكر لما مرض قيل له نحضر الطبيب؟ فقال: الطبيب أمرضني، وأمّا "الفقيه" وهو أنّ الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه، وهذا في حق الله تعالى محال، وأمّا "المُتَيَقِّن" فهو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في ذات الله محال. وأمّا "المتبيِّن" فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وإنما قلنا إن التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك لأن التبيين مشتق من البينونة، وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل في القلب

(۱) هدية المهدي: ۱۱، جمعيت اهل سنت لاهور).

اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة، فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبياناً، ومعلوم أنّ في حق الله تعالىٰ محال.

واحتج الجمهور بأنه لاحاجة إلى التوقيف بوجوه. الأول: أن أسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وأن الشيء من هذا لم يرد في القرآن الكريم ولا في الأخبار مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها، الثاني: أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾. والاسم لايحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال. وكل اسم دلّ على هذه المعاني كان اسماً حسناً.

فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية الكريمة.

الثالث: أنه لافائدة له في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظ المفيد عبثاً، وأما الذي قاله الغزالي حجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعدُّ سوء أدب ففي حق الله تعالىٰ أولى، وأما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الله سبحانه وتعالى(۱).

''اللہ رب العزت کے اسماء توقیفی ہیں یا اصلاحی؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک قرآن وحدیث میں تذکرہ نہ ہو کسی بھی اسم یا صفت کا اطلاق اللہ پر کرنا جائز نہیں۔ دوسرے حضرات کا موقف یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اللہ رب العزت کی تعظیم پر دلالت کرے، اس کا اطلاق درست ہے۔ اگر تعظیم پر دلالت نہ کرے تو پھر درست نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اسماء وصفات میں تغایر ہے مثلاً میرا نام محمد اور آپ کا ابوبکر اور صفات جیسے کسی انسان کو طویل وفقیہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جائے۔ نام ابوبکر ومحمد صفت طویل وفقیہ دونوں میں تغایر ہے۔ اس فرق کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کسی اسم کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک قرآن وحدیث میں اس کی تصریح نہ ہو، اور صفات کا اطلاق توقیف پر مبنی نہیں۔

جو حضرات اسماء کے معاملے توقیف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ''عالم'' کی کئی تعبیرات ہیں۔

(۱) (اللباب في علوم الكتاب لابن عادل حنبلي: ۱/۱۵٤، ۱۵۳، دار الكتب العلمية بيروت).

کے باوجود ہم اللہ کو صرف عالم کی صفت سے متصف کرتے ہیں، قدیم، متیقن، متبین کی صفت سے متصف نہیں کرتے معلوم ہوا کہ معاملہ توقیفی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ ''طبیب'' کی تصریح وارد ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ بیمار پڑے تو ان سے کہا گیا کہ طبیب کو بلائیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: طبیب نے ہی مجھے بیمار کیا۔ رہا مسئلہ ''فقیہ'' کا تو متکلم کے کلام کی غرض و مراد سمجھنے کو فقہ کہتے ہیں، یہ اللہ رب العزت کے حق میں محال ہے۔ ''متیقن'' اس تم و کہتے ہیں جو پے در پے کثیر تجربات و علامات کی بناء پر حاصل ہو کہ ان کے مجموعے سے یقین حاصل ہو جائے، یہ بھی اللہ کے حق میں محال ہے۔ ''تبیین'' پردہ خفاء کے بعد ظہور کا نام ہے کیونکہ تبیین بینونت سے مشتق ہے اور بینونت دو متصل امور میں تفریق کا نام ہے۔ جب ذہن میں ایک صورت کا دوسری سے اشتباہ ہو، اس کے بعد تمیز حاصل ہو تو اسے بیان و تبیان کہتے ہیں، یہ معنی بھی ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جو حضرات توقیف کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت کے اسماء و صفات فارسی، ترکی اور ہندی میں بلانکیر رائج ہیں حالانکہ قرآن و حدیث میں ان کی کوئی تصریح نہیں۔ نیز ارشاد ربانی ہے ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ اسماء کو اسی لئے حسن کہا جاتا ہے کہ اسماء تعریف اور عظمت والی صفات پر دلالت کرتے ہیں، لہٰذا جو بھی اسم ان معانی پر دلالت کرے وہ ''الحسنیٰ'' کا مصداق ہوگا، تو ان اسماء کے اطلاق کا جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں الفاظ کا مقصد معانی کی رعایت ہے۔ جب معانی صحیح ہوں تو لفظ سے منع کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ امام غزالی جو منع کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی اسم (غیر مناسب) کی وضع ہمارے حق میں سوء ادب ہے۔ تو اللہ رب العزت کے حق میں بطریق اولیٰ سوء ادب ہوگا۔ صفات کے سلسلے میں ان کی تعبیر مختلف الفاظ سے ہمارے حق میں جائز ہے تو اللہ رب العزت کے حق میں بھی جائز ہے''۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یا اصطلاحی؟ اس میں اختلاف ہے۔ (اصطلاحی سے مراد کہ اہل اصطلاح باری تعالیٰ کے لئے مناسب نام تجویز کر دیں) تین مذاہب اس میں بیان کئے ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ صرف ان صفات کا اطلاق کیا جائے گا جو قرآن و سنت میں وارد ہوں۔ یہی مذہب غیر مقلدین کا ہے لیکن جب پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية".

دوسرے مذہب والے کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے مناسب ہو، اس کا اطلاق کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں۔

اور تیسرا مذہب امام غزالی کا ہے وہ فرماتے ہیں: اسم اور صفت میں فرق کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ پر صرف ان کا اطلاق ہوسکتا ہے جو قرآن وسنت کے اندر وارد ہوں اور صفات توقیف پر موقوف نہیں۔

لله الأسماء الحسنى"

الاسماء یہ موصوف بالمشتق ہے، اس لئے ماخذ اشتقاق اس کی علت ہوگا۔ كل اسم حسن ثابت لله. ث "إن لله تسعة وتسعين اسما" صحیح ہے(۱)۔ لیکن جس روایت سے ان کی تعیین کی گئی ہے اس میں کلام کی نش ہے۔ احمد رضا خان نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں ان میں سے حاضر وناظر نہیں، لئے اللہ کو حاضر وناظر کہنا درست نہیں بلکہ حاضر وناظر محمد ہے۔

صفات باری تعالیٰ احاطے سے باہر ہیں۔ علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: "قال ابن الخطيب: رأيت في ض كتب الذكر أن لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف منها في القرآن والأخبار الصحيحة، وألف في التوراة، وألف منها في الإنجيل، وألف في الزبور، ويقال: ألف آخر في اللوح المحفوظ، ولم ل إلى عالم البشر"(۲).

> "ابن الخطیب فرماتے ہیں کہ میں نے اذکار کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ اللہ رب العزت کے چار ہزار نام ہیں: ایک ہزار قرآن وحدیث میں، ایک ہزار تورات میں، ایک ہزار انجیل، ایک ہزار زبور میں ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ہزار لوح محفوظ میں ہیں جن تک بندوں کی رسائی ہی نہیں"۔

صفات کے اندر جو حضرات تاویلیں کرتے ہیں ان کو غیر مقلدین دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسا ہمارے متاخرین علماء نے تاویلیں کی ہیں اور ہمارے اکابرین نے بھی۔ مولانا عبد الحق حقانی نے "عقائد الاسلام" اور "المهند على المفند" میں بھی متاخرین کے مسلک کو اپنایا گیا ہے۔

تین سو ہجری تک متقدمین کا عرصہ ہے اس کے بعد ساری کتابیں متاخرین کی ہیں۔ پھر تو ساری کتابیں غلط

(الصحيح لمسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها: ۲/۳۴۲، قديمي).

(اللباب في علوم الكتاب: ۱/۱۵۵، دار الكتب العلمية).

ہو جاتی ہیں۔ ''العقیدۃ الاسلامیۃ'' میں عبدالرحمن حسن حبنکۃ نے صفات کے بارے میں چار مذاہب لکھے ہیں (۱):

"الاحتمال الأول وهو أنها مستعملة فی ظاهر مدلولها اللغوی الذی يتبادر منه إلى أذهان الناس معنى التجسيم ومشابهة الخالق للمخلوق، وهذا احتمال باطل قطعاً، ولا يقول به إلا المشبهة والمجسمة، ودليل بطلانه ما ثبت لدينا من أن الله تعالى ليس له جسم ولا جسداً، وليس له من الصفات ما يستلزم الجسمية والجسدية، وليس له من الصفات ما يتنافى مع أزليته أو ما يقتضي كونه حادثاً، ودل على بطلانه من النص قول الله تعالى فی سورة الشورى: ﴿ليس كمثله شیء وهو السميع البصير﴾".

''مشبہ اور مجسمہ کا مذہب ہے کہ صفات اپنے ظاہر مدلول لغوی میں مستعمل ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے لوگوں کے ذہن تجسیم والے معنی اور تشبیہ والے معنی کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے بطلان کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے، اس لئے کہ اللہ کے لئے نہ جسم ہے اور نہ جسد، اور نہ اللہ کے لئے ایسی صفات ہیں جو جسمیت اور جسدیت کو مستلزم ہوں اور قرآن کی آیت: ﴿ليس كمثله شیء﴾'' بھی اس کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔

دو چیزیں ہیں مَثَل اور مِثل۔ مَثَل کہتے ہیں: "اشتراك الشيئين فی وصف من الأوصاف وفی كيفية من الكيفيات". کسی بھی وصف میں اور کسی بھی کیفیت میں اشتراک ہو، قرآن میں ہے: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ٥] یہاں پر غباوت میں اشتراک پایا جا رہا ہے اور ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم فی سبيل الله كمثل حبة﴾ [البقرة: ٢٦١] یہاں خیر و فائدے میں اشتراک ہے اور مَثَل کی جمع امثال آتی ہے۔ ﴿إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨] یہاں پر مثال کی جمع ہے نہ کہ مِثل کی۔

اور مِثل کہتے ہیں: "اشتراك الشيئين فی النوع". نوع کلی حقیقی ہوتی ہے۔ جنس قریب جزء حقیقی ہے، فصل قریب بھی جزء حقیقی ہے۔ زید، عمر، خالد سارے مثل ہیں، اس لئے کہ انسان کی نوع میں داخل ہیں۔ نوع کا مقتضی ہے افراد میں کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے، جس طرح کہ ایک بڑا آدمی حیوان ناطق ہے اسی طرح آج کا بچہ بھی حیوان ناطق ہے، یہ نہیں کہ بڑا آدمی تو کامل حیوان ناطق ہو اور بچہ ناقص حیوان ناطق۔

(۱) العقيدة الإسلامية، التعرض للمتشابهات فی صفات الله تعالى، ص: ٢٤٧، ٢٥٠، دار القلم دمشق).

﴿إنما أنا بشر مثلکم﴾. أنا شریك معکم فی الإنسانیة. انسانیت میں برابر ہیں لیکن فرق ہے کہ میرے طرف وحی ہوتی ہے اور تمہاری طرف وحی نہیں ہوتی۔ ہم نبی کو اپنے جیسا بشریت اور انسانیت میں کہتے ہیں نہ کہ باقی اوصاف میں۔

کہتے ہیں کہ ﴿لیس کمثلہ شیء﴾ میں کاف زائد ہے۔ جواب یہ ہے کہ "کاف" زائد نہیں کاف "مثل" کے معنی ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ نوع میں کوئی شریک نہیں، لیکن اگر فرض کرلو کہ اس کا کوئی مثل ہو تو اس کے مثل کا مثل بھی دنیا میں نہیں ملے گا، جب مثل کا مثل نہیں ملے گا تو خود بطریق اولیٰ نہیں ملے گا۔

الاحتمال الثانی

"وهو أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تليق بجلال الله عزوجل لا تشبيه فيها ولا تجسيم، والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنىً أعلى يليق بجلال الله [سبحانه وتعالى]، وتطلق ويراد بها معنىً أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة، وهذا الاحتمال لااعتراض عليه مطلقاً من جهة العقيدة ولا من جهة العقل، وهو الأحق بأن يستمسك به ...... كإطلاق لفظ الذات ولفظ الوجود ولفظ الحياة ولفظ الرحمة، ونظير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة، فهي في معانيها الدنيا: تطلق ويراد بها ما يناسب ماعليه المخلوقات من صفات، وفي معانيها العليا: تطلق ويراد بها ما يناسب صفات الله جل وعلا، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي نصره ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، وهي طريقة المحدثين و كثير من أهل السنة والجماعة".

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص حقیقتاً دلالت لغویہ کے موافق ان معانی میں استعمال ہوں گے جو اللہ کی ذات کے مناسب ہوں، نہ ان میں تشبیہ ہو اور نہ تجسیم۔ جو الفاظ لغویہ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوں گے ان کا اطلاق کیا جائے گا اور ان سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ کی ذات کے مناسب ہو اور جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوں تو ان سے وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو مخلوقات کے مناسب ہوں۔

جیسا کہ "وجہ" آ گیا یا "ید" آ گیا، تو وجہ اور ید کا ایک معنی کامل ہے جو اللہ کے مناسب ہے، اسی طرح و...... مخلوقات کے لئے بھی ہیں لیکن معنی ادنیٰ مراد ہوں گے۔ اس صورت میں مشابہت کہاں لازم آتی ہے؟ جیسے

، انسان کا چہرہ بھی ہے اور گدھے کا چہرہ بھی ہے، لیکن اس کی وجہ سے تشبیہ لازم نہیں آتی، جب مخلوقات میں نہیں تو اللہ کی ذات میں کیسے آئے گی؟

اشتراک لفظی میں لفظ ایک ہوتا ہے لیکن معانی جدا جدا اور تعدد وضع ہوتا ہے۔"مابہ الاشتراک" معناً نہیں ہوتا لیکن لفظاً ہوتا ہے، جیسا کہ "قرء" کا لفظ ایک ہے لیکن حیض اور طہر کے معنی میں آتا ہے، ان میں معناً اشتراک نہیں لیکن لفظاً ہے۔

اور اشتراک معنوی میں لفظ کو ایک مفہوم کلی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور اس مفہوم کلی کے تحت کئی افراد ہوتے ہیں اور یہ مفہوم اُن پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔ انسان کی وضع حیوانِ ناطق کے لئے کی گئی ہے، اس کے تحت بہت سارے افراد آتے ہیں اور حیوان ناطق اُن پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔

له يد لا كيدنا، له وجه لا كوجهنا. ان ساری صفات میں اشتراک لفظی تو ہے، اشتراک معنوی نہیں۔

والاحتمال الثالث

"أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معانٍ تليق بجلال الله سبحانه وتعالى، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي أي: إن لله تعالى صفات خاصة، فمنها مثلاً صفة اسم اسمها "اليد" حملاً للنص على ماورد فيه دون تاويل، ولكن مع نفي المعنى الذي يتبادر لأذهان الناس مما لا يليق أن يكون صفةً للخالق سبحانه وتعالى، ومنها صفة اسمها "الاستواء" وصفة أخرى اسمها "العين"، وهكذا إلى آخر ماورد من نصوصٍ متشابهةٍ من هذا النوع. فهي صفات لله تعالى مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله، ولها آثار يمكن أن نفهمها وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية. فليست بالنسبة إلى صفة اليد مثلاً كما نعرف من معناها في وضعها اللغوي، وهي أنها العضو المعروف من الجسد وليست بالنسبة إلى صفة "الاستواء" هو مانعرف من معنى الاستواء وهو الجلوس، وليست بالنسبة إلى صفة "العين "هو ما نعرف من معنى حاسة البصر المعروفة، وهكذا فليس المراد من هذه الصفات هو ما يتبادر بوضعها اللغوي المعروف، ولكن لها وضعاً شرعياً آخر يعلمه الله ونحن لا نعلمه على وجه التحديد، وهذا الاحتمال احتمال مرضي لا مانع لها.

وعن أبي عبيد القاسم بن سلّام – فيما ثبت في النصوص من هذه الصفات– قال: هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أنا إذا سئلنا عن تفسير ها لا نفسرها، وما أدرك أحداً يفسر ها، وقال ابن عبدالبر إمام المغرب. روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه والأوزاعي ومعمر بن راشد في أحاديث الصفات كلهم قالوا: أمروها كما جاء ت".

''الفاظ اپنے شرعی وحقیقی معانی میں اللہ رب العزت کے حال کے موافق معانی میں مستعمل ہیں، مثلاً ایک صفت ید ہے اسے اسی طرح بلا تأویل مانیں گے لیکن اس کے ساتھ اس معنی کی نفی کریں گے جو باری تعالیٰ کے مناسب نہیں، اسی طرح ''استواء، عین'' وغیرہ صفات اپنے حقیقی معنی پر ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سے ناواقف ہیں اور قطعی طور پر ان معانی کی تردید کرتے ہیں جن سے جسمیت وغیرہ کا ثبوت ہو۔ اکثر متقدمین کا یہی مذہب ہے کہ جس طرح صفات وارد ہوتی ہیں اسی طرح ان پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت کے پیچھے نہ پڑا جائے''۔

والاحتمال الرابع

"وهو تاويل هذه النصوص لمعان تحتملها بوجه من وجوه المجاز المعروفة في لسان العربي، والتي استعملها المصدران الشرعيان: القرآن والسنة في كثير من نصوصها، وعلى هذا الاحتمال يمكن تاويل "اليد" مثلاً في قوله تعالىٰ في سورة الفتح: ﴿يدالله فوق أيديهم﴾ بأن المراد من اليد القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازاً عنها، وهذا استعمال شائع مقبول، ذلك لأن اليد محل لظهورلون من ألوان القدرة، ويمكن تاويل "العين" في قوله تعالىٰ خطاباً لموسى عليه السلام في سورة طٰه: ﴿وألقيت عليك محبةً مني ولتصنع على عيني﴾ بأن المراد من العين أن الله بصير، واستعمل لفظ العين مجازاً عن ذلك، أو أن المراد منها الحفظ...... وقد جرى على هذا الاحتمال كثير من خلف أهل السنة والجماعة، وطريقتهم تسمى "بطريقة التاويل لمعنى يحتمله اللفظ وفق أصول اللغة العربية واستعمالاتها المشهورة". وهي طريقة تجعل النصوص تدلُّ على معانٍ مقبولة في مفاهيم الناس وتصورات انهم عن صفات الله التي هي منزهة عن الجسمية والحدوث ومشابهة الحوادث. وليس من موجب لتضليل أصحاب هذه الطريقة، على اعتبار أن فيها تعطيلاً لصفات

أثبتها الشرع في نصوصه الصحيحة؛ لأنه يقال: إنما يكون التعطيل بعد إثبات معنى الصفة بشكل قطعي، أما حمل النص على بعض احتمالاته المقبولة شرعاً وفق أصول اللغة العربية التي أنزل به القرآن فهو مسلك لاتعطيل فيه. وحين نلاحظ أن كباراً من علماء المسلمين الذين هم مرجع للمسلمين في علوم الفقه والتفسير والحديث قد أخذوا بهذه الطريقة، يتأكد لدينا أن لهم رأياً لايصح أن نضللهم فيه، مادام لهم وجهة نظر ذات حجة، ولها نظائر في الشريعة مما اتفق المسلمون جميعاً عليه. ولئن كانوا مخطئين في هذا، فهم مجتهدون ضمن شروط الاجتهاد المقبول، ولهم أجر على اجتهادهم الذي بذلوه ليصلوا إلى ماينشدون من حق".

''ان الفاظ میں تاویل کی جائے اور ایسے مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو قرآن وحدیث اور استعمال عرب کے موافق ہو، مثلاً ''ید'' سے قدرت مراد لی جائے اور لفظ ید سے مجازاً قدرت مراد لینا معروف ہے، اسی طرح ''عین'' سے مراد نگہبانی وحفاظت مراد لینا معروف ہے۔ اہلسنت والجماعت کی بڑی جماعت اسی طریقے پر عمل پیرا ہے۔ اسے تاویل کا طریقہ کہا جاتا ہے، اس طریقے میں نصوص کو ایسے معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو مقبول ومعروف ہوں اور ان میں جسمیت وحدوث کا شائبہ بھی نہ ہو۔ جو حضرات اس طریقے پر عمل پیرا ہیں انہیں گمراہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ صفات کو معطل قرار نہیں دیتے بلکہ اصول وقواعد کی روشنی میں کسی احتمال کو اختیار کرتے ہیں، جو ایک جائز بات ہے، خاص کر جب اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ائمہ حدیث وتفسیر وفقہ نے بھی اسی طریقے کو اختیار کیا ہے تو اس بات کی قطعاً گنجائش نہیں کہ انہیں گمراہ کہا جائے۔ بالفرض اگر یہ غلطی پر ہوں تب بھی یہ مجتہد ہیں اور مجتہد جب غلطی کرے تب بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے''۔

یہ مسلک اکثر اہل سنت والجماعات کا ہے، اور اس کو طریقہ تاویل کہا جاتا ہے، پہلا والا مشبہہ اور مجسمہ کا فرقہ ہے، باقی سارے کے سارے اہل سنت والجماعۃ ہیں، تاویل غیر مقلدین بھی کرتے ہیں۔

حقیقت وکنایہ کا اجتماع جائز ہے

بسا اوقات ایک کلمہ سے ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جس کا وہ کلمہ احتمال رکھتا ہو لیکن اصلی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ کنایہ میں یہی ہوتا ہے، حقیقت اور کنایہ جمع ہوسکتے ہیں بخلاف مجاز کے اس میں موضع لہ اور اصل مصداق کو

چھوڑنا پڑتا ہے، اس لئے ہمارے اکابرین نے جو "ید" کا معنی قوۃ سے کیا ہے اس سے حقیقی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔
﴿وممّا رزقنهم ينفقون﴾ [البقرة: ۳]، ایک معنی ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور صوفیاء نے اس کا معنی عام کیا ہو جو کچھ ہم نے اُن کو دیا علم ہو یا مال۔ علم کے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔
اسی طرح ﴿ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام﴾ [الرحمن: ۲۷] میں وجہ سے ذات مراد لینے کی وجہ سے چہرے کی نفی نہیں ہوتی۔

تاویل سے کوئی بھی جماعت پاک نہیں، سب تاویل کرتے ہیں لیکن تاویل ایسی کی جائے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: "فالإجماع منعقد على أنه سبحانه وتعالى ليس معنا بالمكان والحيز والجهة، فلا بد فيه من التأويل، فإذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تأويله في سائر مواضع"(۱).

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وهذه الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه؛ لأنه لو كان الله تعالى جسماً، وله وجه جسماني لكان مختصاً بجانبٍ معينٍ وجهةٍ معينةٍ، ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ كذباً، ولأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً. وإذا ثبت هذا فلا بد فيه من التأويل، ومعنى وجه الله جهته التي ارتضاها قبلةً وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو ﴿كل شيءٍ هالك إلا وجهه﴾(۲).

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد جمع في هذه الآية بين استوى على العرش وبين هو معكم، والأخذ بالظاهرين تناقض، فدل على أنه لابد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض –وقد قال الإمام أبو المعالي: إن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الإسراء لم يكن بأقرب إلى الله عزوجل من يونس بن متى حين كان في بطن حوت"(۳).

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (اللباب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ۴۵۶، دار الكتب العلمية).

(۲) (اللباب، سورة البقرة: ۴۱۵، دار الكتب العلمية).

(۳) (القرطبي: ۱۵۵/۹، إحياء التراث العربي).

صفات حقیقیہ اور اضافیہ کا مسئلہ

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ''تقریر دل پذیر'' میں بھی اس کا ذکر ہے، اس کے علاوہ ''شرح عقائد'' اور ''شرح مواقف'' سب میں صفات کی تقسیم حقیقی اور اضافی کی طرف کی ہے، غیر مقلدین بھی فی الجملہ اس تقسیم کے قائل ہیں، علامہ عبید الرحمن مبارکپوری فرماتے ہیں: "وإن كانت أصول الصفات الحقيقية سبعة أو ثمانية"(۱).

صفات اضافیہ کو صفات فعلیہ بھی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ صفات فعلیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے: "ماجرى فيه النفي والإثبات". جس میں نفی اور اثبات دونوں چل سکتے ہوں، جیسا کہ کہا جائے خلق الله لزيد ولداً ولم يخلق لعمرو، رزق الله زيداً ولم يرزق عمروا. اور صفات ذات وہ صفات ہیں جن میں نفی نہ چل سکے: "ومالا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة".

اہل سنت والجماعۃ ماتریدیہ اور حنفیہ نے یہ تعریف کی کہ صفات حقیقیہ وہ ہیں کہ جن کے ساتھ باری تعالیٰ خود متصف ہو لیکن ان کی ضد کے ساتھ نہ ہو۔ جیسا کہ حی ہے اس کی ضد میت ہے، قدیم کی ضد عجز ہے، سمیع کی ضد صمم ہے، بصیر کی ضد اعمی ہے، ان کی ضدوں سے اللہ کی ذات پاک ہے۔

اور صفاتِ اضافیہ وہ ہیں کہ باری تعالیٰ ان کے ساتھ متصف ہو اور ان کی اضداد کے ساتھ بھی، جیسے: رازقیت وعدم رازقیت احیاء، اماتت وغیرہ۔

"وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ...... عندنا أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل مايجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل"(۲).

---

(۱) (مرعاة المفاتيح، كتاب الصلوة، باب المساجد، الفصل الثاني: ۱/۴۵۴، مكتبة الرحمن السلفية).

(۲) (شرح الفقه الأكبر، ص: ۳۳-۳۴، دار الكتب العلمية)

جیسے قدرت اور علم صفات ذات میں سے ہیں، رزق اور خلق وغیرہ صفات فعل میں سے ہیں۔

صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں

صفات کے بارے میں ہماری کتابوں میں تسامح ہے، وہ یہ ہے کہ صفات حقیقیہ قدیم ہیں اور اضافیہ حادث ہیں، حالانکہ ایسی بات نہیں۔ صفات اضافیہ بھی قدیم ہیں، صرف اضافیہ کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے خود صفات اضافیہ حادث نہیں ہوتیں۔

شرح فقہ الاکبر میں ہے: "ولا يلزم من حدوث تعلقات هذه الصفات حدوث الصفات كالمخلوق والمرزوق والمبصر وسائر الكائنات وجميع المخلوقات"(۱).

اس کی مثال یوں ہے جیسے کہا جاتا ہے حلت زینب بالنکاح۔ زینب نکاح کے سبب حلال ہوئی۔ صفت تحلیل اور تحریم یہ اللہ کی صفات ہیں، اللہ محلل بھی ہے اور محرم بھی۔ آپ کہیں کہ یہ حلت تو اب آئی ہے اس لئے یہ تحلیل والی صفت بھی حادث ہے، یہ غلط ہے۔ صرف اس تحلیل والی صفت کا تعلق جو زینب کے ساتھ ہوا ہے وہ حادث ہے۔ صفت تحلیل خود حادث نہیں۔

علامہ احمد بن محمد مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفةٌ في الأزل. والمفعول مخلوقٌ، وفعل الله تعالى غير مخلوقٍ، يعني أن الله تعالى إذا فعل شيئاً بفعله بفعنه الذى هوله صفة أزليةٌ لابفعل حادثٍ، لأن الحادث هو أثر فعله، لا فعنه، بخلاف المفعول فإنه محلٌ لوقوع أثر الفعل، وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف"(۲).

> "اللہ کی ذات فاعل اور فعل اس کی صفت قدیمہ ہے، مفعول مخلوق ہے، اللہ کا فعل مخلوق نہیں ہے، یعنی اللہ رب العزت جب کوئی کام کرتے ہیں تو فعل حادث (جو ابھی ظہور پذیر ہوا) کے ذریعے نہیں کرتے بلکہ فعل قدیم جو صفات قدیمہ میں سے ہے، اس کے ذریعے کرتے ہیں، کیونکہ حادث تو اس فعل کا اثر ہے نفس فعل حادث نہیں، البتہ مفعول جو اس فعل کے وقوع کا محل ہے وہ بالاتفاق مخلوق و حادث ہے"۔

أحيى الله فلاناً، فصار حياً. یہ نہیں کہ صفتِ احیا حادث ہے بلکہ اس بندے کے ساتھ جو اس احیا کا

---

(۱) (شرح الفقه الأكبر: ۲۵، دار الكتب العلمية).

(۲) (شرح الفقه الأكبر للمغنيساوى: ۱۱۱، دائرة المعارف هند).

متحقق ہوا ہے وہ تعلق حادث ہے، آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ کی ذات خالق تھی، لیکن آسمان وزمین کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے۔

علامہ ابومنصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كما لايجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية، فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لوكان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه، وهو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ثم المذهب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الأزل ذاتيةً أو فعليةً، وإن صفته لاهو ولا غيره على معنى أنه لايزايله كون الشيء لاهو عين الشيء ولا هو غيره، ولم نرد به الشبيه، وإنما أردنا به لطف الكلام"(۱).

"جس طرح اللہ رب العزت کی ذات وصفات ذاتیہ تغیر سے پاک ہیں، اسی طرح صفات فعلیہ بھی متغیر نہیں، اس لئے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ صفات فعلیہ غیر باری ہیں اور اللہ نے اپنی ذات کے لئے انہیں وجود بخشا تو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق ہیں، جب کہ اللہ کی ذات وصفات مولود نہیں۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ ازل سے ہی اللہ رب العزت کی ذات، صفات ذاتیہ وفعلیہ سے متصف ہے، اور اللہ کی صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر"۔

علامہ اسکندر حنفی رحمہ اللہ "الجوهرة المنيفة" میں فرماتے ہیں: "قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: نقر بأن القرآن كلام الله تعالى غيرُ مخلوق ووحيه وتنزيله، لاهو ولاغيره، بل هو صفته على التحقيق" أقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعين النسفي: نقول: الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديمٌ أزليٌ، وصفات الله تعالى وأسماؤه لاهو ولاغيره، ولو قلنا: بأن هذه الصفات هو الله يؤدي إلى أن يكون إلهين اثنين، والله تعالى واحدٌ لاشريك له، ولو قلنا: بأن هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات مُحدَثةً، وهذا لايجوز انتهى"(۲).

"امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق نہیں بلکہ اللہ کا نازل کردہ کلام ہے جو نہ اللہ کا عین ہے اور نہ ہی غیر بلکہ اللہ کی صفت ہے"۔

---

(۱) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي: ۳۳-۳۴، دائرة المعارف النظامية، هند).

(۲) الجوهرة المنيفة في شرح الإمام الأعظم أبي حنيفة: ٦٤-٦٥، دائرة المعارف هند).

علامہ اسکندر حنفی فرماتے ہیں: اللہ کی تمام صفات میں یہی عقیدہ درست ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں: اللہ رب العزت کے تمام اسماء وصفات قدیم وازلی ہیں جو نہ عین باری ہیں اور نہ ہی غیر باری، اس لئے کہ اگر ہم انہیں عین باری تعالیٰ کہیں تو پھر متعدد الٰہ ہوں گے، جب کہ اللہ وحدہ لاشریک ہے، اگر صفات کو غیر باری کہیں تو یہ حادث ومخلوق ہوں گی، یہ بھی جائز نہیں"۔

علامہ ابوالمنتھی مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وصفاته أي: صفاته الذاتية والفعلية غير مُحْدَثة ولا مخلوقة، ومن قال: إنها أي: صفاته ذاتيةً كانت أو فعليةً مخلوقةٌ أو محدثةٌ أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى"(١).

"اللہ رب العزت کی صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ مُحدَث ومخلوق نہیں، جو انہیں مخلوق ومُحدث کہے یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے"۔

علامہ ابومنصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال قائل لك: صفات الله واحدةٌ أو متغايرةٌ؟ قيل هي ليست واحدةً ولا متغايرةً؛ لأنا لوقلنا: هي واحدةٌ، فقد عطلنا صفاته تعالى، وهو مذهب القدرية والمعتزلة، .... ولوقلنا: هي متغايرةٌ، فقد أوقعنا المغايرة بين الذات والصفات، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ إنهم يجعلون صفات الفعل محدثةً، وذالا يجوز، فكذلك المغايرة بين الصفات، ثم صفات الله لاهي هو ولاغيره عند أهل السنة والجماعة، ولاهي محدثةٌ سواءٌ كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل"(٢).

"اگر کوئی صفات کے متعلق پوچھے کہ اللہ کی صفات متعدد ہیں یا ایک ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ہی ایک ہے اور نہ ہی متعدد، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک ہے تو باقی صفات معطل ہوں گی اور یہ قدریہ ومعتزلہ کا مذہب ہے، اگر ہم تغایر کے قائل ہوں تو پھر ذات باری اور صفات میں بھی تغایر ہوگا جو کہ جائز نہیں، اسی طرح صفات میں بھی تغایر جائز نہیں۔ اہلسنت

---

(١) (شرح الفقه الأكبر لأحمد بن محمد المغنيساوي: ١١٢، دائرة المعارف هند).

(٢) (شرح الفقه الأكبر للسمرقندي: ٣١-٣٢، دائرة المعارف هند).

والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات نہ عین باری ہیں نہ غیر، اور نہ یہ محدث صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ سب کا ایک حکم ہے"۔

حکمی اعتبار سے یہ دونوں قسم کی صفات چاہے حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، قدیم ہیں۔

غیر مقلدین کی کتاب "هدية المهدی" مؤلفہ علامہ وحید الزمان میں ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ حادث ہیں۔ "فصل .صفات الفعلية حادثة عند الأكثر من أصحابنا" (۱). اور یہ بات کئی جگہ ذکر کی ہے۔

صفت کا قیام موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جب صفات حادث ہوئیں تو ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ تو اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، "شرح العقیدة الطحاویہ" میں ہے تحت قوله: مازال بصفاته قديما قبل خلقه "فإن أريد أنه سبحانه وتعالى لايحل في ذاته المقدسة شئ من مخلوقاته المحدثة، أو لايحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح" (۲).

"اگر امتناع حلول حوادث بالرب سے مراد یہ ہو کہ "اللہ رب العزت کی ذات مقدسہ حوادث سے پاک ہے اور کوئی ایسی صفت جو پہلے نہ تھی، اب وجود میں آئی یہ نہیں ہوسکتا" تو یہ نفی بالکل درست ہے"۔

کیوں کہ حادث ہونے کی وجہ سے تجدد لازم آئے گا اور آپ اس کے قائل ہیں۔ "ہدیۃ المھدی" میں ایک جگہ صاف طور پر لکھا ہے کہ صفات اضافیہ حادث ہیں (اور ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے) اس کی وجہ سے اللہ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں ہوتا۔

"ثم إن تلك الصفات الفعلية الحادثة لا تستلزم الحدوث والتغير في ذاته، بل هو الآن كما كان...... إذ لم يقم دليل شرعي على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، وإنما هو من خرفات الغزالي وابن الفورك والرازي تبعو أفراخ الفلاسفة" (۳).

---

(۱) (هدية المهدی: ۱۰، جمیعت اهل سنت لاهور).

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ٦٤، الجامعة الستارية).

(۳) (هدية المهدی، ص: ۱۲، جمیعت اهل سنت لاهور)

"نزل الابرار" میں کہتے ہیں: "وصفاته على نوعين: ذاتية ...... وفعلية كالكلام والاستواء والنزول والصعود والضحك والتعجب وغيرها، وهي حادثة" (۱).

اللہ رب العزت کی صفات توقیفی ہیں، لیکن غیر مقلدین کی جسارت دیکھیں کہ باری تعالیٰ کی کلائی، بازو، پیٹھ، کمر، پنڈلی کے بھی قائل ہیں:

وله تعالى وجهٌ وعينٌ، ويدٌ وكفٌ، وقبضةٌ وأصابع، وساعدٌ وذراعٌ، وجنبٌ وحقوٌ، وقدمٌ ورجلٌ، وساقٌ وكنفٌ كماتليق بذاته" (۲).

اس سے بڑھ کر کیا گستاخی وتوہین ہوسکتی ہے، یہ الفاظ انہیں نظر نہیں آتے، محدث، قدیم وغیرہ پر خوب اعتراض کرتے ہیں۔ غیر مقلدین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ: "وشخصٌ ومرءٌ لا كالأشخاص والناس" (۳).

اب مرءٌ کا معنی مرد ہوگا یا عورت۔ مطلب یہ کہ اللہ یا تو مرد ہے یا عورت۔ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً. ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ کا اطلاق اس لئے نہیں کرتے کہ: "إذ يرد به الشرع إثباتاً ولا نفياً" (٤).

سوال یہ ہے کہ شریعت میں اللہ مرءٌ، شخصٌ کا اطلاق کہاں وارد ہوا ہے؟

تذکیر وتانیث سے اللہ کی ذات پاک ہے، پھر اگر اشکال ہو کہ جتنی بھی صفات ہیں وہ تذکیر کے ساتھ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ رب العزت تذکیر وتانیث سے پاک ہے، لیکن کلام عرب میں تعبیر کے لئے دو ہی صیغے ہیں: مذکر کا صیغہ یا مؤنث کا۔ ایسا صیغہ تو ہے ہی نہیں جو تذکیر وتانیث سے پاک ہو، صرف أهون البليتين کے تحت تذکیر کے صیغہ سے تعبیر کردیا۔ اس لئے استعمال صیغہ التذکیر سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ مذکر ہے اور مرد ہے۔ اس طرح تو بسا اوقات بے جان چیزوں کے لئے بھی مذکر اور مؤنث کے صیغے استعمال ہوتے ہیں، تو کیا وہ مذکر یا مؤنث بن جاتے ہیں؟ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صفات اضافیہ کو قدیم مانتے ہیں: "وقيل قديمةٌ والتعلق حادث، واختاره الشاه ولي الله من أصحابنا فقال: لايكون ذاته تعالى حادثاً، وإنما الحدوث في تعلق

(۱) (نزل الأبرار من فقه النبي المختار، كتاب الإيمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور).

(۲) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور).

(۳) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور).

(٤) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور).

حوادث حتی تظهر الأفعال"(۱).

صفات اگر حادث ہوں تو حادث مخلوق ہے، لہذا صفت کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی صفات مخلوق نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تو کہہ دیا کہ صفات اضافیہ خود قدیم ہیں، صرف ان کے تعلقات حادث ہیں، آپ تو اس بات کا رد کرتے ہیں، اس مسئلے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی آپ کے ساتھ نہیں۔

صفات حادث ہوں تو کہنا پڑے گا "لله لم يكن خالقا قبل خلق السموات والأرض، ولم يكن رازقا قبل خلق المرزوقين". حالانکہ اللہ ازل سے ان صفات کے ساتھ متصف ہے۔

صفات باری تعالیٰ کی حیثیت لازم کی ہے اور "لازم الشيء لا ينفك عنه" کسی شیء کا لازم اس سے جدا نہیں ہوسکتا۔ ہماری صفات میں تقدم اور تأخر ہوتا ہے، جیسے زید پہلے حافظ قرآن نہیں تھا، اب ہوگیا۔ لیکن اللہ کی صفات میں تقدم وتأخر نہیں۔

شارح "العقیدۃ الطحاویہ" علامہ ابو العز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال: "صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات الكمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها، كالخلق والتصوير، والإحياء والإماتة، والقبض والبسط، والطي والاستواء، والإتيان والمجيء والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف: ٥٤] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: "إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله" ؛لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من تكلم اليوم، وكان متكلماً بالأمس، لا يقال: إنه حادث

---

(۱) هدية المهدى: ۷، جمعیت اهل سنت لاهور).

له الكلام، ولو كان غير متكلم لآفة كالصغر والخرس. ثم تكلم يقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلماً بالفعل. وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتبٌ بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتباً في حال عدم مباشرته للكتابة"(١).

صفات اور اسماء عین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ

بعض حضرات عینیت کے قائل ہیں، بعض غیریت کے اور بعض "لاھو ولا غیرہ" نہ عین ہیں اور نہ غیر۔ دراصل معتزلہ نے اس مسئلے کو چھیڑا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے اور اس پر مختلف دلائل پیش کرتے، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ تھی "الاسم غیر المسمی" جب اسم غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا کیونکہ غیر اللہ مخلوق ہے اور اللہ کا اسم قرآن کا جزء ہے، وہ بھی مخلوق ہوگا، جب قرآن کے بعض کلمات مخلوق ہیں تو باقی بھی مخلوق ہے۔

متقدمین نے اس کی تردید کی اور "الاسم عین المسمی" کا قول اختیار کیا۔ ابن ابی العز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وصفاته ليست غيره؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمةٌ لذته المقدسة، لايتصور انفصال صفاته عنه"(٢).

"صفات باری اس کا غیر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت صفات کمال سے متصف ہیں،
اور وہ صفات ذات مقدسہ کو لازم ہیں، ذات سے ان کا الگ ہونا متصور ہی نہیں"۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ غیر باری تعالیٰ ہیں۔

"بدائع الفوائد" میں ہے: "الاسم غير المسمى"(٣). اسم اور مسمی میں تغایر ہے، یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

"فقد بان (أي ظهر) لك أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى"(٤). پھر اس کی مثالیں دیں۔ جب اشکال ہوا کہ اسم اور مسمی میں تغایر ہے تو ﴿سبح اسم ربك﴾ میں اسم کی تسبیح ہوئی نہ کہ اللہ کی، بسم اللہ

---

(١) (شرح العقيدة الطحاوية: ٦٣-٦٤، الجامعة الستارية).

(٢) (شرح العقيدة الطحاوية: ١٠٢، الجامعة الستارية).

(٣) بدائع الفوائد، فائدة هل المسمى غير المسمى: ٢٩/١.

(٤) أيضاً.

تیں اسم سے برکت مانگی گئی نہ کہ اللہ سے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ لفظ اسم ہر جگہ پر زائد ہے، ﴿سبح اسم ربك﴾ میں سبح ربك. بسم اللہ میں استعن باللّٰہ.

ہم کہتے ہیں کہ اسم اتنا مبارک تو مسمی اس سے کہیں زیادہ، یہ دلالۃ النص کے طور پر ہے۔ ہمارے اکابرین کہتے ہیں کہ اسم عین مسمی بھی نہیں اور غیر مسمی بھی نہیں: "لاھو ولا غیرہ". بعض اسماء عین مسمی ہیں جیسا کہ وجود اور بعض اسماء ایسے ہیں جو نہ عین مسمی ہیں اور نہ غیر مسمی۔

عینیت وغیریت کا مفہوم

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو ارتفاع نقیضین ہوا، اور ارتفاع نقیضین اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے۔

جواب: "الغیریۃ تقتضی انفکاك الشیٔ". شئی کا غیر اس سے جدا ہو جاتا ہے، انسان کا سایہ ہوتا ہے۔ تو کیا یہ سایہ انسان کا عین ہے یا غیر، اگر غیر ہے تو جدا کیوں نہیں ہوتا، اگر عین ہے تو اس پر عین والے احکام کیوں جاری نہیں ہوتے۔

اسی طرح اللہ کی صفات بھی "لاھو ولا غیرہ"، نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔

عین میں دونوں کا مفہوم اور ہوتا ہے، یہ بھی نہیں ہے، اور غیریت انفکاک کا تقاضا کرتی ہے، یہ بھی نہیں۔ اگر اللہ کی صفات اس کا غیر ہوتیں تو اللہ سے جدا ہوتیں لیکن جدا نہیں ہوتیں، اس لئے غیر بھی نہیں۔ بلکہ لازم ہیں اور لازم حقیقی منطقی ہے نہ کہ عرفی۔ اور اگر عین ہوتیں تو اللہ پر محمول نہ ہوتیں لیکن حمل ہوتا ہے: اللّٰہ خالقٌ، اللّٰہ رازقٌ، اللّٰہ مُمیتٌ وغیرہ، اس لئے کچھ کچھ مغایرت ہے، لہٰذا کہتے ہیں: "لاھو ولا غیرہ".

غیریت کی دو صورتیں ہیں، ایک غیریت کاملہ، اس میں حمل درست نہیں ہوتا، جیسے: المنظور حجر، منظور جدار.

مصداق ایک ہو لیکن مفہوم ایک نہ ہو، یہی اللہ کی صفات میں بھی ہے۔ عینیت مصداق کے لحاظ سے ہے اور غیریت بایں معنی کہ حمل ہو رہا ہے۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "واعلم أنا وإن اثبتنا الصفات زائدۃً علی مفہوم الذات فلا نقول: إنها غیر الذات کما لانقول: إنها عین الذات؛ لأن الغیرین هما المفهومان اللذان ینفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحیث یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وکل من الذات

المقدسة وصفاتها لايتصور انفكاك أحدهما عن الآخر . والله اعلم"(١).

علامہ قاسم بن قطلو بغا رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومن جوّز وصفه بالقدم يقول: الصفات ليست بغير الذات، بل كل صفة ليست عين الذات ولاغير الذات، وكذا كل صفة مع صفة أخرى، ليست عينها ولاغيرها؛ لأن ماهو حدُّ الغيرية لم يوجد؛ لأن حد الغيرين: موجودان يُقدّرُ ويُتصوّرُ وجودُ أحدهما مع عدم الآخر، والذات لاتُقدّرُ ويُتصوّرُ وجودها بدون الحياة، وكذا الحياة بدون الذات، وذات الله تعالى لاتقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم، وكذا العلم لايتصور مع عدم الذات. فليس علمه عين ذاته، وكذا ليس هو غير الذات؛ فإنه لوكان عين ذاته، لكان ذاته أيضا علمه، فيُعبد علمُه كما تُعبد ذاته، وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك: ولأن علمه لوكان ذاته، وقدرته ذاته، لكان علمه قدرته، وقدرته علمه، فيقدر بما به يعلم . ويعلم بما به يقدر وأنه محال في الشاهد، فكذا في الغائب"(٢).

"جو حضرات صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات غیرِ ذات نہیں بلکہ صفات نہ عینِ ذات ہیں اور نہ ہی غیرِ ذات، اسی طرح صفات کا آپس میں تعلق بھی نہ عینیت کا ہے اور نہ ہی غیریت کا، کیونکہ غیریت کی تعریف "دو ایسے وجود جن میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو" ان پر صادق نہیں آتی۔ ذات کا تصور حیات کے بغیر اور حیات کا ذات کے بغیر متصور نہیں، اسی طرح ذات باری کا تصور بغیر علم کے اور علم کا بغیر ذات کے ممکن نہیں۔ تو علم باری نہ تو عینِ ذات ہے اور نہ ہی غیرِ ذات، کیونکہ اگر علم عینِ ذات ہوتا تو ذات علم ہوتی اور ذات باری کی طرح علم باری کی بھی عبادت کی جاتی، علاوہ ازیں اگر علم وقدرت ذات باری ہوتے تو قدرت ذات ہوتی، علم قدرت ہوتا اور قدرت علم ہوتی، قدرت سے جاننا اور جاننے سے قادر ہونا، یہ تو عالم الشہود میں محال ہے چہ جائیکہ عالَم الغیب میں اسے تسلیم کیا جائے"۔

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی صفات اُس کا عین ہیں اور جو "لاهو ولاغيره" کہتا ہے

---

(١) (المسايرة، الركن الثاني، العلم بصفات الله: ٧٧-٧٨، دار الكتب العلمية).

(٢) (حاشية على المسايرة لقاسم بن قطلوبغا: ٧٧-٧٨، دار الكتب العلمية).

..بدعتی ہے(١)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عینیت مصداق کے لحاظ سے ہے عین محض تغایر کا قول کرنا پڑے گا تا کہ حمل ہو سکے، کیونکہ موصوف اور صفت میں تغایر اعتباری ہوتا ہے، اس لئے "لاھو ولا غیرہ" کی اصطلاح کو بدعت کہا ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں لا مناقشة فی الاصطلاح۔ غیر مقلدین میں سے بھی بعض نے "عین ہونے" کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے قول اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے قول میں فرق ہے۔ اصل مذہب غیر مقلدین کا تغایر والا ہے۔

فوقیت باری تعالیٰ

غیر مقلدین کا حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک بڑا اعتراض ہے، کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے: "لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية، هي المعية الجسمانية، أبطلها العلماء، وكفر بعضهم القائلين بها، ولو أريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها، والامتناع في اجتماعها بالاستواء، لأن الذات ليست بمتناهية، والمعية ليست بمتكيفة، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفة فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط"(٢)۔

کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے (جب حاضر ہے تو ناظر بھی ہوا) اور اللہ نے ذاتی طور پر کائنات کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ یہ حضرت تھانویؒ نے لکھ دیا ہے، اس کے علاوہ نصوص میں بھی احاطہ ذاتی کے بارے میں ذکر ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اور بقدر عرش ہے نہ چھوٹا اور نہ بڑا، اس لئے اللہ ذاتی طور پر احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟ کہتے ہیں اللہ خود عرش پر ہے اس کا علم احاطہ کرنے والا ہے، اس لئے اللہ حاضر و ناظر نہیں۔

"بوادر النوادر" میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو لکھا اور فرمایا: یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، عقول متوسط اس کی تحقیق سے عاجز ہیں (٣)۔

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں بلکہ اللہ عرش پر ہے اور عرش اس کا مکان ہے، ہر جگہ موجود کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے اور اللہ کے لئے جہت فوق بھی ہے اور اللہ

---

١) (میزان العقائد بذیل شرح العقائد: ١٩١، المصباح)۔

٢) (بوادر النوادر، پچیسواں غریبہ: ٥٠-٥١، ادارہ اسلامیات لاهور)۔

٣) (بوادر النوادر: ٩٠، ادارہ اسلامیات لاهور)۔

جالس علی العرش ہے، مستقر علی العرش ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر وناظر ہے اور صوفیاء کا مذہب بھی یہ ہے کہ ﴿وهو معكم﴾ یعنی معیت ذاتی ہے۔

تطبیق

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں، اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے درعرش اس کے لئے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے وہ بھی ٹھیک۔ اللہ ہر جگہ حاضر ہے، یہ مبہم جملہ ہے ہر جگہ سے مراد کیا ہے؟

اس جہاں میں ہوا ہر جگہ پھیلی ہوئی ہے اور ہوا حلول کر چکی ہے، اگر اسی طرح اللہ کی ذات بھی ہے اور اس کو حاضر سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح حلول کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔ دوسرا کہ اللہ چھوٹی سی جگہ میں بھی حاضر ہوگا جس طرح کہ ہوا ہر جگہ ہے، اس طرح تو اللہ کی ذات کئی جگہ محتاج ہو جائے گی کیونکہ مکین مکان کا محتاج ہوتا ہے، اس کو ہم بھی کفر سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہہ دینا کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے اور نفوذ کر چکا ہے اور حلول کر چکا ہے جس طرح کہ ہوا کا حلول ونفوذ ہر جگہ ہے، ان معنی میں اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہے ان کا مطلب کیا ہے؟ اگر عرش کو مکان مانتے ہیں جس طرح کہ غیر مقلدین تو مکان کا احاطہ مکین پر ہوتا ہے، اس صورت میں عرش کا محیط اور اللہ کا محاط ہونا لازم آتا ہے، پھر ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ [النساء: ١٢٦]، کا کیا معنی؟ عرش حاد ہوگا اور اللہ محدود۔

پھر عرش اللہ سے بڑا ہے یا چھوٹا، اگر عرش بڑا ہے تو "الله اكبر من كل شيء" موجبہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، اگر عرش چھوٹا ہو تو پھر ذات باری اس چھوٹے عرش پر اللہ کیسے اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا کہ فوق العرش بقدر العرش(١).

عرش سے نہ چھوٹا ہے اور نہ بڑا۔ اس لئے بایں معنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، یہ غلط ہے۔

اللہ عرش پر ہے یہ بھی ٹھیک اور اللہ ہر جگہ میں ہے یہ بھی ٹھیک۔

ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اللہ عرش پر ہے لیکن عرش اس کے لئے مکان نہیں۔ اسی طرح اللہ کے لئے فوقیت ثابت ہے لیکن جہت لازم نہیں آتی۔

---

(١) (الفتاوى الحديثية: ١٥٩، قديمی)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مبہم جملے استعمال نہ کرو۔

صوفیاء نے کہا کہ ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[الحديد: ٤]، أي: ذاته معكم. معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے درست نہیں۔ اللہ ہر جگہ میں ہے لیکن نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ، اس لئے ہوا کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔

دوسرا معنی کہ اللہ ہر جگہ ہے کہ اس کی تجلی ہر جگہ پر ہے لیکن عرش پر خصوصی تجلی ہے اور بیت اللہ پر خصوصی تجلی ہے اور فوقیت بدون الجہۃ ہے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے ہیں اور نابینا نہیں دیکھتے۔

یا ﴿وهو معكم﴾ سے معیت ذاتی مراد ہے لیکن اس سے معیت علمی کی نفی نہیں ہوتی۔

اس میں اور صوفیاء کے مسلک میں کوئی منافاۃ نہیں۔ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے ہمارے اور غیر مقلدین میں بہت فرق ہے۔ اللہ مکانات پر محیط ہے لیکن خود مکانی نہیں۔

اللہ فوق العرش ہے مع الحکم بجہۃ الفوق۔ جہت فوق مکانی کو ثابت کرنا مجسمہ کا مسلک ہے، غیر مقلدین کا بھی یہی مسلک ہے۔

''نزل الأبرار'' میں ہے: "وهو في جهة الفوق، ومكانه العرش"(١).

جب اللہ کا مکان عرش ہے تو حدیث نزول میں جو نزول کا تذکرہ ہے، اس نزول کے وقت عرش خالی ہوتا ہے یا نہیں؟

غیر مقلدین خُلوِ عرش کے قائل ہیں: "قال الحافظ عبدالرحمن بن مندة: أنه تعالى إذ انزل يخلو منه العرش، وهذا هو الانتقال، وحكى عن ابن تيمية أنه ينزل كما أنا أنزل من المنبر"(٢).

''جو حضرات خلوِ عرش کے قائل نہیں بقول غیر مقلدین وہ غلطی پر ہیں: "وأخطأ الشيخ ولي الله من أصحابنا حيث قال تبعاً لشيخنا ابن جرير الطبري: ولا يصح عليه الانتقال لأنه لم يقم دليل شرعي على استحالته، وكذلك أخطأ اليافعي الشافعي حيث قرر مذهب السلف أنه تعالى بريٌّ عن الحركة والانتقال"(٣).

---

(١) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ٣، جمعیت اہلسنت، لاہور).

(٢) (هدية المهدى: ١١، جمیعت اهل سنت لاہور).

(٣) (هدية المهدى: ١١، جمیعت اهل سنت لاہور).

غیر مقلدین کے اس متضاد عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ عرش ہمیشہ خالی ہو، کیونکہ کرہ ارض میں گولائی کی وجہ سے ہر وقت کسی نہ کسی جگہ اخیر شب رہتی ہے اور اخیر شب میں نزول باری ہوتا ہے اور عرش خالی ہوجاتا ہے تو باری تعالیٰ کا نزول بھی دائمی ہوگا۔ تعالیٰ اللہ عما یقول الظلمون علوّا کبیرا.

ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالی علی العرش ہے، استواء علی العرش، فوق العرش یہ ثابت ہے، لیکن مع الحکم بعدم الجہۃ یہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اور استواء علی العرش، عالی علی العرش اور فوق العرش مع عدم الحکم بالجهة یہ لابشرط الشیء کے درجہ میں ہے۔

صوفیاء کے نزدیک احاطہ ذاتی ہے اور غیر مقلدین کہتے ہیں کہ احاطہ ذاتی نہیں۔ "مسلم" میں حدیث ہے(۱)۔

"اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء". زمانہ سے پہلے بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ تو آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد شروع ہوا: "وأنت الآخر فليس بعدك شيء". آخر میں بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ کا احاطہ اللہ کی ذات نے کرلیا۔ زمانہ سے پہلے بھی اور جب زمانہ ختم ہوجائے گا اس وقت بھی اللہ کی ذات ہوگی، یہ احاطہ زمانی ہے۔

"وأنت الظاهر فليس فوقك شيء". ظاہر کا معنی ہے کہ ہر چیز کے اوپر اللہ کی ذات ہے: "وأنت الباطن فليس دونك شيء". اور نیچے سے بھی گھیرا ہوا ہے۔ غیر مقلدین ترجمہ کرتے ہیں کہ باطن کا علم رکھنے والا۔ لیکن یہ درست نہیں، "اللباب" میں ہے:

"والقول بأن الباطن هو العالم ضعيف؛ لأنه يلزم منه التكرار في قوله: وهو بكل شيء عليم بما كان أو يكون"(۲).

اشکال یہ ہے کہ اگر اس کا معنی "اللہ باطن کا علم رکھنے والا ہے" کریں تو ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ کا ترجمہ کیا کریں گے۔

باطن جب ظاہر کے مقابلے میں آرہا ہے تو ظاہر کا معنی ہے سب چیزوں کے اوپر اور ہر چیز کے اوپر تو باطن کا معنی کریں گے کہ جو نیچے سے بھی گھیرنے والا ہے، اس صورت میں احاطہ ذاتی ثابت ہوجاتا ہے لیکن اس کی کیفیت کیا

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند النوم: ۲/۳۴۹، قديمي).

(۲) (اللباب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ۵۵٤، دار الكتب العلمية).

ہے۔کوئی پتہ نہیں، اللہ محیط بالامکنہ ہے لیکن خود مکانی نہیں۔اس لئے کہ اگر اس کو مکانی بنادیں تو ﴿وکان اللہ بکل شیء محیطاً﴾ کے خلاف ہوجائے گا۔

اگر جہت فوق ثابت کردیں تو جہت مخلوق ہے، لہذا لازم آئے گا کہ اللہ جہت فوق میں رہ رہا ہے، اور جہت فوق اللہ پر محیط ہے، اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے۔ پھر جہات ستہ وجودی ہیں یا معدومی، اگر معدوم ہیں تو معدوم میں اللہ کیسے رہ رہا ہے؟ اگر موجود ہیں تو بعد الوجود خالق ہیں یا مخلوق، اور لازمی بات ہے کہ مخلوق ہیں، اور جہت فوق آپ پر حاوی ہے تو اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

پھر جہت کے بارے میں سب یہ کہتے ہیں کہ جہات کا سلسلہ فلک الافلاک تک ہے، اس سے اوپر حیز ہے اور اللہ سے حیز کی بھی نفی کی جاتی ہے اور حیز اعم مطلق ہے۔ جب اس کی نفی ہوگئی تو مکان کی نفی بطریقہ اولیٰ ہوجائے گی، چیونٹی کو ایک کتاب پر چھوڑ دو تو اس کے لئے تو بہت سی جگہیں ہیں لیکن جس نے کتاب ہاتھ میں پکڑی ہوا س کے لئے جگہ نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ساری جگہیں بنا رہے ہیں لیکن اس کے لئے مکان نہیں۔

﴿وهو معكم اينما كنتم﴾ اینما یہ خبر ہے کنتم کے لئے، اور کنتم میں ضمیر کا اس کا اسم ہے اس میں مخلوق کا ذکر ہے، تو اینما میں بھی تعمیم مخلوق کے لئے ہوگی اور وضع الضمائر للذات.

اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں ہو، لیکن اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔

اللہ ہر جگہ حاضر ہے، اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔ اللہ فوق العرش ہے، اللہ فوق العرش نہیں۔ یہ جملے مجمل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا پڑے گی۔

قیامت والے دن آسمان وزمین اللہ کے قبضے میں ہوں گے، لیکن ثناء اللہ امرتسری نے کہہ دیا کہ اب بھی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا قبضہ کامل ثابت ہے یا ناقص؟ ناقص تو ہو نہیں سکتا، قبضہ کامل ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہم اللہ سے دور ہیں لیکن اللہ کے لئے ہم دور نہیں۔

جیسا کہ ایک پتھر کو انسان اپنے ہاتھ میں قبضہ کرلے تو ہمارا قبضہ پھر بھی ناقص ہوگا لیکن اللہ رب العزت کا قبضہ کامل ہے۔ اب پتھر اس سے دور نہیں لیکن یہ پتھر سے دور ہوگا، یا کہ چیونٹی سامنے میز پر ہو تو چیونٹی اس سے دور نہیں ہے یہ چیونٹی سے دور ہے۔

یہ مثالیں صرف سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں، ابن ابی العز نے رؤیت کے مسئلہ میں کہا ہے کہ "ولیس

تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيهاً لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية لاتشبيه المرئي بالمرئي"(۱).

کہ اللہ کی رؤیت کو تشبیہ دی گئی ہے غیر کی رؤیت کے ساتھ۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ مثالیں صرف سمجھانے کی غرض سے دی جاتی ہیں۔





(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۲۵، الجامعة الستارية).